MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

DANIEL INNERARITY

La filosofía contemporánea se ha convertido en una reflexión sobre la modernidad. Hasta tal punto esto es así que la tarea de hacer filosofía hoy resulta inseparable de la consideración de su propia situación histórica. La filosofía ha sido siempre una cierta reflexión sobre sí misma; pero actualmente esta justificación de sí misma se ha convertido en su cometido fundamental. Desde los que consideran que asistimos a una auténtica «revuelta contra la modernidad» (LIPSET), hasta los que la definen como un «proyecto inacabado» (HABERMAS), todo son balances, críticas y revisiones. Se trata de una reflexión que, por lo general, no se satisface con correcciones parciales, ni se resuelve en la formulación de nuevos sincretismos, sino que atañe al núcleo mismo del espíritu que ha animado, durante varios siglos, a eso que llamamos, no sin una cierta vaguedad, filosofía moderna.

La radicalidad con que se presentan los actuales análisis de la modernidad exige un tratamiento que deslinde lo programático de lo coyuntural, el impulso esencial de sus formulaciones concretas. Por esta razón se ha de reducir la filosofía moderna a sus rasgos más definitorios y reproducir las líneas básicas de su evolución, virtual o efectiva. La perspectiva histórica, tan necesaria para establecer juicios de valor, nos permite ya obtener algún tipo de conclusiones sobre una etapa de la cultura occidental que ha dejado de ser proyecto y posibilidad para convertirse en pasado de la filosofía.

1. *Teoría y praxis de la modernidad.*

Debido a su situación histórica, la modernidad ha sido generalmente entendida como un proceso de mundanización o seculariza-

ción. La repentina aparición de los humanismos renacentistas, la recuperación del materialismo griego y las posibilidades de dominio sobre el mundo que abrió la ciencia positiva hablan en favor de esta interpretación del mundo moderno como una toma de conciencia de su singularidad en contraste con los dualismos de la filosofía medieval. Ahora bien, si atendemos a la génesis de la filosofía moderna nos encontramos con que representa una radicalización de determinadas posibilidades abiertas por la teología cristiana. No puede menospreciarse la continuidad, si bien radicalizada, que se percibe entre la centralidad que el cristianismo atribuye al hombre, su irreductibilidad a la naturaleza y la relativización consiguiente del mundo, y los presupuestos sobre los que se asientan el voluntarismo teológico bajomedieval, el humanismo del Renacimiento y el deísmo racionalista.

a) *Conciencia, mundo y representación*

Cabe entender, por consiguiente, que lo que ha sido radicalizado por la modernidad es la distinción de la conciencia frente al mundo. Cuando DESCARTES establece los primeros pasos metodológicos de la *via modernorum* confiesa abiertamente haber resuelto «abandonar todo *este mundo de aquí* a sus disputas (de los escolásticos), y hablar sólo de lo que sucedería en *otro mundo nuevo,* si Dios crease ahora en algún sitio» [1]. En el inicio programático de la modernidad no aparece directamente ni un naturalismo ni una secularización, sino más bien lo que Hannah ARENDT ha calificado como una «alienación del mundo». Se trata de una auténtica *worldlessnes,* de carácter radicalmente opuesto a la subordinación platónica de la materia a la idea, y que tampoco se puede asimilar a la primacía que el cristianismo concede al espíritu sobre lo sensible. «La pérdida del mundo de la filosofía moderna, cuya introspección descubrió la conciencia como la única garantía de la realidad, es diferente no solamente en grado de la antigua sospecha de los filósofos hacia el mundo; el filósofo ya no pasa del mundo de la engañosa caducidad a otro de verdad eterna, sino que se aleja de ambos y se adentra en sí mismo» [2].

1. *Discours de la méthode,* Vrin, Paris 1967, p. 42.
2. *La condición humana,* Seix Barral, Barcelona 1974, p. 383.

En un sentido similar se ha expresado Max WEBER al interpretar la modernidad como un proceso de racionalización encaminado al desencantamiento *(Entzauberung)* del mundo, tras haberse agotado, durante la baja edad media, las concepciones metafísico-religiosas del mundo que permitían abarcarlo en su totalidad. «Donde quiera que el conocimiento empírico racional haya llevado a cabo de una forma estable el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal, allí aparece el desafío último a las pretensiones del postulado ético según el cual el mundo es un cosmos ordenado por alguna divinidad para algún fin éticamente *significativo*» [3].

Conciencia y mundo son los dos ejes fundamentales sobre los que gravita un nuevo modo de pensar. La representación es el enlace de ambos momentos que define el estatuto epistemológico de la modernidad: la realidad es un orden lógico desde el hombre. La imagen de una red arrojada sobre el caos es profundamente utilizada, desde KANT a WITTGENSTEIN, para designar una operación de conquista de la realidad, convertida en un ámbito de objetos asegurados por la representación. La verdad equivale así a la certeza que el sujeto obtiene de haber asegurado metodológicamente la objetividad.

El análisis de HEIDEGGER acerca de la representación marca el tránsito moderno del *orden* a la *imagen* del mundo. Lo que caracteriza a la edad moderna es la conversión del mundo en imagen y del hombre en sujeto. «Re-presentar significa aquí: llevar ante sí lo existente como un opuesto». De un lado tenemos, pues, el mundo entendido como imagen. «La totalidad de lo existente se toma ahora de suerte que lo existente empieza a ser y sólo es si es colocado por el hombre que representa y elabora». El ser de lo existente se busca y encuentra en la condición de representado.

3. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I Tübingen 1922, p. 564. Para el pensamiento moderno, afirma N. LUHMANN, el concepto de mundo ya no indica el *kosmos,* la articulación ordenada y necesaria de todo lo existente, el horizonte confortante de la unidad de todos los significados constitutivos que sirven para orientar el pensamiento; indica, por el contrario, «la contingencia misma, dentro de la cual se ha convertido en un problema hallar la necesidad, la verdad, la belleza, los valores. El mundo no impone ya los valores, sino sólo el problema del valor» (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?,* Suhrkamp, Frankfurt 1982, p. 380).

Mas, por otro lado, surge el hombre como sujeto, es decir, como «medio de referencia de lo existente como tal»; dicho surgimiento es descriptivo por HEIDEGGER como una lucha librada por el hombre para conquistar una posición desde la que poder ser medida y pauta de lo real. Desde esta nueva perspectiva, la representación adquiere una importancia metodológica decisiva en orden a la constitución y garantía de la objetividad. Pero «este garantizar tiene que ser un calcular, porque sólo la calculabilidad garantiza de antemano y constantemente que se tenga la certidumbre de lo que se quiere representar. El representar no es ya el percibir lo presente a cuyo desocultamiento pertenece el percibir mismo (...), el representante ya no es el desocultarse para..., sino el captar y comprender de... Lo que domina no es lo presente, sino el ataque. Ahora, en virtud de la nueva libertad, el representar es un proceder desde sí en el dominio de lo asegurado que previamente es preciso asegurar» [4].

Según Hans BLUMENBERG, lo propio de la modernidad es entender como fundamental el uso reflexivo de la razón, considerando la transitividad como secundaria [5]. Esta reflexividad se muestra de diversas maneras en el desarrollo histórico de la filosofía moderna. Una de sus posibilidades es la acentuación unilateral de la dimensión subjetiva del saber, entendido éste como *proceso* que garantiza la seguridad y la certeza. A esta aspiración responden la claridad y distinción que DESCARTES exige a las ideas, la seguridad de las ciencias postivas que KANT busca para la filosofía, la pretensión hegeliana de alcanzar un saber abosluto, o los intentos de HUSSERL por elaborar una filosofía como ciencia estricta.

Otra variante de la reflexividad es el despotismo del hombre sobre el mundo. De acuerdo con la interpretación de HEIDEGGER, el rechazo de la «ociosa contemplación» es correlativo a una nueva autointerpretación del hombre como ámbito de medida de lo objetivo y potencia para la dominación de la totalidad de lo exis-

4. M. HEIDEGGER, *«La época de la imagen del mundo», Sendas Perdidas*, Losada, Buenos Aires 1960, p. 95.

5. *«Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität»*, en H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, p. 188.

tente. En la modernidad, el conocimiento del mundo es virtualmente su conquista. Pero esta pretensión estuvo precedida por la imagen bajo-medieval del mundo como un extraño, opaco y arbitrario, cuya racionalidad sólo puede provenir de la acción del hombre sobre él.

El significado histórico de la ciencia moderna no puede entenderse, a mi juicio, sin esta reflexividad que se contiene en el intento de proceder a la conquista de nuevas zonas de objetividad en un mundo inhóspito. Para la escolástica, el orden jerárquico de las ciencias venía determinado por la significación de objetos, no por el grado de exactitud alcanzada. Pero si, en la ciencia moderna, la signicación de los objetos es esencialmente subjetiva, no es extraño que lo obtenido por el sujeto en términos de seguridad y certeza aparezca como el más elevado criterio epistemológico. Por eso la modernidad es esencialmente, y en sus orígenes, método. Se trata de garantizar metodológicamente la objetividad. La atención se desplaza hacia los procedimientos del pensamiento, hacia las reglas y métodos de constitución del saber, con independencia del dominio particular dentro del cual ellos mismos están llamamos a operar. El *Discurso del método* de DESCARTES y la *Lógica* de HEGEL pretenden igualmente alcanzar el saber mediante la puesta en marcha de un *proceso* que es plenamente controlado en virtud de su origen absoluto (en la duda universal o en la pura indeterminación de lo incondicionado). Solamente la *Voraussetzungslosigkeit,* la ausencia de supuestos, asegura el carácter absoluto de la reflexión. Ahora bien, dominar un proceso desde el origen es lo mismo que crear. La modernidad está abocada a un constructivismo epistemológico [6]. Desde HOBBES el hombre sólo conoce lo que hace o, como explica el propio KANT, se conocen objetos cuando se construyen, es decir, cuando la subjetividad proyecta sobre datos ciegos determinadas funciones de significación.

6. Bajo este principio ha entendido G. Lukács la continuidad de la filosofa moderna: «el camino que conduce desde la duda metódica del *cogito ergo sum* de Descartes hacia Hobbes, Spinoza y Leibniz, constituye un desarrollo rectilíneo, cuyo motivo determinante —que presenta formas variadas— es la concepción según la cual el objeto de conocimiento puede ser conocido por nosotros por el hecho de que *es* la medida en que ha sido producido por nosotros» (*Geschichte und Klassenbewusstsein,* Wien, 1922, p. 145).

b) *El itinerario de la subjetividad*

Probablemente el desarrollo de la filosofía moderna no sea tan rectilíneo como asegura LUKÁCS, pues la historia de la filosofía no se conduce necesariamente de acuerdo con un plan racional. No obstante, la modernidad presenta una coherencia que, desde el aspecto que estamos considerando, podría ser descrita como la historia de una radicalización de la subjetividad. Veamos algunos de sus momentos más característicos.

El *Discurso del método* de DESCARTES es un ejemplo palmario en cuanto a la definición del estatuto metodológico de la modernidad. Para HEIDEGGER, se trata de la primera determinación de lo real como la objetividad del representar y de la verdad como la certeza de dicha representación[7]. En él se encuentra la formulación exacta y programática de las inquietudes de una subjetividad que busca afanosamente la seguridad cognoscitiva: «tenía yo siempre un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y *andar con seguridad* por esta vida»[8] Las diversas reglas para la consecución de tal objetivo ponen en marcha un proceso cuya conducción ha de ser controlada en todos sus extremos por la subjetividad. En el cuarto precepto, por ejemplo, se recomienda «hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales» que pueda llegarse a «estar *seguro* de no haber omitido nada»[9]. DESCARTES pretende así la eliminación de las incertidumbres a través de un método en el que nada sea sustraido a la mirada vigilante de la conciencia. De este modo, se alcanzará aquella ciencia universal que ha de convertir a los hombres en *maîtres et possesseurs de la nature*.

Así pues, al dominio de la naturaleza que se pretende antecede un proceso de *descontextualización del saber*. La certeza absoluta sólo es posible si la razón separa previamente cualquier presupuesto cuya influencia no es calculable: valoraciones, prejuicios, opiniones... La certeza se adquiere críticamente, es decir, mediante una separación de la conciencia y el contexto mundano. «Cerraré los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré

7. Cfr. *«La época de la imagen del mundo...»*, p. 78.
8. *Discours de la méthode...*, p. 10.
9. *Id.*, p. 19.

de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mi propio (...) Aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda» [10].

Pero esta escisión, que hasta aquí no pasa de ser un criterio epistemológico, alcanza también a la propia constitución del hombre. No es casual el hecho de que la gnoseología racionalista sea contemporánea del paralelismo psico-físico, con sus dualismos anejos. El extrañamiento del mundo se pone también de manifiesto, como un signo distintivo de la modernidad iniciada, en la brusca separación entre la *res extensa* y la *res cogitans,* entre el mundo como extensión y la subjetividad autoconsciente. La propia confesión de DESCARTES es muy significativa a este respecto: «conocí por ello que yo era una sustancia de la que toda la esencia o naturaleza no era más que pensar, que para ser *no necesita de lugar alguno* ni depende de cosa alguna material» [11]. Esta escisión marcará la pauta que habría de seguir la filosofía posterior del racionalismo. Por un lado, la naturaleza es concebida como un caos material regido por el movimiento mecánico de una racionalidad formal, cuyos elementos se diferencian solamente en virtud de la configuración geométrica de sus partes constitutivas. Y por otro lado, una subjetividad desarraigada, entendida como instancia no natural, libre frente a la ciega necesidad de la naturaleza, cuya aprehensión de la realidad está seriamente amenazada (figura cartesiana del genio maligno) o resulta al menos problemática.

Probablemente sea KANT quien ha formulado con mayor exactitud esta ruptura esencial que se resuelve en beneficio de una subjetividad a la que corresponde conferir sentido y legalidad al mundo empírico. HUME había establecido este principio de tal manera que la subjetividad era condenada a una clausura insalvable. Para el filósofo británico, la organización de los datos de la conciencia es llevada a cabo por un principio psicológico de asocia-

10. *Méditations métaphysiques,* 3ª, ed. A-T, IX, 27.
11. *Discours de la méthode...,* p. 33.

ción en virtud del cual el objeto es el resultado de la síntesis de impresiones realizada por el sujeto: el mundo objetivo es esencialmente relativo al dinamismo asociativo de un sujeto empírico. KANT tratará de restablecer la universalidad de la experiencia pero no modifica en nada la hegemonía de la subjetividad: el objeto es constituido *a priori* por las estructuras —formales, no psicológicas —del sujeto. La revolución teórica de KANT consistió en establecer que la naturaleza gira en torno a la subjetividad. La transformación copernicana del modo de pensar supuso —como ha hecho notar KAULBACH [12]— el establecimiento de la libre elección del punto de partida frente a un mundo que ya no contiene para nosotros ninguna significación objetiva, sino tan sólo carácter de perspectiva.

La liberación de la razón responde a la exigencia ilustrada de valerse con independencia del propio pensamiento. La razón no puede someterse a ninguna ley que no se haya dado a sí misma [13], la dignidad humana es algo que se conquista en la autoafirmación, el buen obrar equivale a la autonomía de la voluntad y la libertad consiste en un acto autoconstituyente sobre la base de una subjetiva carencia de leyes [14]. En lo que se refiere a la experiencia religiosa, KANT adopta una postura congruente con este nuevo enfoque de la conciencia moderna: el principio luterano de la certeza subjetiva de salvación frente a la rectitud intrínseca de las acciones. De este modo, la crítica kantiana de la razón recoge y prescribe en su noción de autolegislación *(Selbsgesetzgebung)* del pensamiento la conciencia social burguesa y los propósitos más característicos de la modernidad.

La evolución del principio moderno de la subjetividad encuentra su punto de apogeo en el idealismo. En su dialéctica del yo, FICHTE vincula subjetividad y actividad: el verdadero fundamento no es el yo pasivo del empirismo ni los datos de la conciencia sino la acción creadora del sujeto. El débil vínculo que lo unía

12. Cfr. F. KAULBACH, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, W. de Gruyter, Berlin 1978, p. 34.
13. Cfr. *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik*, ed. Akademie, IV, p. 253.
14. Cfr. *Reflexionen*, 6960, XIX, p. 214.

a la realidad se rompe ahora por completo: la existencia misma de la realidad se debe a la libertad e infinitud del yo, en el que se contiene la totalidad de lo real. En la *Deducción trascendental*, FICHTE trata de resolver el problema de la existencia del mundo, problema que SCHELLING había considerado, en polémica con el idealismo subjetivo, la principal tarea de la filosofía. En virtud de dicha deducción, la realidad del objetivo se presenta como una resistencia a la actividad del yo [15]. No existe objeto sin sujeto, pues el no-yo que provoca la representación es, a su vez, producto de la actividad del yo. La objetividad, entonces, no es otra cosa que lo que se corresponde a esa resistencia que el yo encuentra para su actividad. Esta teoría del mundo como resistencia —que puede encontrarse con términos muy parecidos en DILTHEY y MAINE DE BIRAN— se inscribe dentro del espíritu de la modernidad, de acuerdo con el principio hermenéutico que hemos utilizado como hilo conductor. A mi juicio, FICHTE no recupera el mundo exterior. Ni aclara su opacidad con el recurso a una reciprocidad negativa respecto del yo, ni puede superar la referencialidad esencial del mundo a la subjetividad.

Cuando HEGEL establece la identidad de lo real y lo racional, de la ontología y la lógica, está formulando la solución más congruente con el espíritu de la modernidad para resolver el problema de la escisión entre mundo y subjetividad. «El pensamiento es actividad subjetiva. Así se inicia la edad de la reflexión subjetiva y se pone al absoluto como sujeto. Con este principio comienza la época moderna» [16]. HEGEL sintetiza el programa moderno de liberación de la razón estableciendo en el origen de la actividad reflexiva una «insatisfacción del espíritu con el mundo exterior» [17]. La historia comienza en el momento en que el hombre se yergue frente a la naturaleza y toma conciencia de lo que se le presenta como impedimento. La razón es una ruptura con la exterioridad natural, *aus dem der Mensch eine Freiheit in sich gewinnen kann*. Mediante la reflexión el hombre se gana para la libertad. Para que esta

15. Cfr. *Wissenschaftslehre*, II, par. 4.

16. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, Glockner, XVIII, p. 3.

17. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie,* Hoffmeister, F. Nicolin, 1959, p. 151. «La subjetividad es el concepto del espíritu retirado del mundo exterior» (*Ästhetik*, Bassenge, Berlín 1965, II, p. 170).

reflexión desemboque en el saber absoluto nada debe permanecer opaco a la razón; ni los contenidos, ni los hechos históricos, ni la naturaleza. El mundo es un momento de la subjetividad, la cual ha triunfado definitivamente sobre su tradicional opositor. El idealismo absoluto consuma la modernidad y desvela el sentido de las aspiraciones que le dieron origen.

HEGEL se alza contra aquellas doctrinas filosóficas que imputan a la realidad exterior la autonomía de un auténtico ser en-sí y para-sí. Tales doctrinas son refutadas por la conducta de la voluntad libre. «Si para la intuición y la representación mental las llamadas cosas exteriores poseen la apariencia de autonomía, la voluntad libre, el idealismo, es la verdad de tal realidad» [18]. Por ello, toda idea de un estado natural feliz o un retorno al origen carece de sentido. «La idea de que el hombre pueda vivir en *libertad* en un llamado estado de naturaleza (...) no toma en consideración el momento de liberación encerrado en el trabajo» [19].

Esta peculiar relación entre sujeto y mundo que nos ha servido de enfoque interpretativo de la modernidad es de aplicación a la mayor parte de las doctrinas posthegelianas, pese a que se hayan elaborado en polémica directa con el pensamiento de HEGEL. La encontramos en la concepción que MARX tiene del trabajo como realización del hombre mediante la objetivación de la naturaleza, es decir, afirmando la diferencia que lo separa de la naturaleza [20].

Pero ha sido NIETZSCHE quien, a mi modo de ver, ha puesto un mayor énfasis en este rasgo de la filosofía moderna, al sostener que el hombre debe vivir oponiéndose al mundo. La voluntad de poder es una tenaz afirmación de sí mismo frente a la naturaleza. NIETZSCHE agota la posibilidad que había abierto el idealismo al desarrollar el planteamiento crítico: la configuración subjetiva de la objetividad, el poner *(setzen)* del sujeto, hace patente la función normativa de la conciencia sobre la realidad. De este modo, al definir KANT el ente como objeto, sus caracteres transcendentales adquieren una relación necesaria con el sujeto, como aquello para lo cual son todos los objetos. Pero entonces, si la representa-

18. *Grundlegung der Philosophie des Rechts,* par. 44.
19. *Id.,* par. 194.
20. Cfr. «*Zur Kritik der Nationalökonomie*», en *Karl Marx, Frühre Schriften,* I, Darmstadt, pp. 567 ss.

ción consiste en *hacer* de algo un objeto, la representación es una voluntad de poder violentadora en virtud de la cual lo que el sujeto experimenta *en sí* mismo se convierte para él en la esencia de todo ente. Deducir que todo es voluntad de poder no es otra cosa que sacar a la luz el oculto trasfondo de la filosofía de la representación. «Por ello puede pensar NIETZSCHE la bondad de todas las cosas desde su referencia al hombre, es decir, definirla como valor. No hay valores en sí; los valores lo son siempre para alguien. Los valores corresponden a estimaciones axiológicas, no son momentos de las cosas; no es que las cosas estén primero ahí y luego se les atribuya, con posterioridad, predicados de valor. Ya la apertura a las cosas, a su pura y desnuda presencia, acontece bajo la guía de puntos de vista de valor» [21]. La verdadera «crítica de la razón» ha de sustituir la pregunta acerca de *cómo* es posible la objetividad y analizar *de dónde* deriva el instinto de verdad. La psicología se convierte en el camino de acceso al fundamento cuando se establece que las percepciones sólo expresan la relación del mundo *con nosotros,* relación determinada a su vez por la dinámica de la afectividad.

NIETZSCHE ha decretado así la pura creatividad del sujeto: todo lo que existe debe someterse a la voluntad. Pero la modernidad ha creado un mundo —lo ha convertido en un producto de la subjetividad— y ahora pretende arrodillarse ante él, ante sus instituciones, sus costumbres, su moral y su ciencia. En sí, el mundo y la cultura carecen de significado: todo lo que es, lo es *para* el hombre entendido como deseo, como voluntad de poder. Como puede verse, al irracionalismo nietzscheano es congruente con los presupuestos de la modernidad. La posición de la subjetividad no ha variado, aunque ahora esté regida desde otra instancia.

c) *La praxis política de la modernidad*

En sus rasgos más acusados, la filosofía política moderna ofrece unas características que permiten establecer un notable paralelismo entre la teoría y la praxis de la modernidad. A lo que antes he denominado descontextualización del saber correspondería aho-

21. E. FINK, *La filosofía de Nietzsche,* Alianza, Madrid 1976, p. 269.

ra una *descontextualización de la praxis,* una omisión deliberada de la situación y condiciones que confluyen en la acción social.

La ruptura moderna entre razón y naturaleza se hace también visible en el nuevo orden político, cuyo principio constitutivo continúa siendo el primado de la subjetividad que discurre en paralelo con una concepción mecanicista de la naturaleza. Este antagonismo queda planteado en el esquema típico para la justificación del poder: el binomio estado de naturaleza-estado de sociedad. Para los modernos, la historia humana puede entenderse como el tránsito de la naturaleza a la cultura, del instinto de la razón, del individuo a la sociedad. En virtud de tal explicación, los pares mencionados son entendidos en radical oposición: el caos de la naturaleza frente a la orden cultural, la particularidad sensible frente al universalismo abstracto de la razón, el egoísmo individual frente a la solidaridad política.

En el plano concreto de la teoría política, ello supone el abandono del viejo principio de la sociabilidad natural. El hombre no debe ser entendido en adelante como «animal político», sino como individuo soberano. La situación y condición humanas —lo que aquí hemos llamado su *contexto* social— no entran ya en la definición del hombre, sino a la manera de un añadido externo y circunstancial. El individuo es indiferente al *lugar* social.

No es extraño que la moderna filosofía política haga del conflicto (natural), y no de la armonía social su punto de partida. Este planteamiento concuerda con la visión mecanicista de la naturaleza. La política es huida de la condición natural. La incertidumbre originaria del hombre moderno, sus dudas y su desarraigo, se corresponden, en el ámbito de la praxis, con la naturalidad del conflicto social. Si la ciencia moderna se edificó sobre la duda y la perplejidad, la teoría política se elaboró a partir de la experiencia del desacuerdo y la enemistad. La búsqueda de una seguridad epistemológica se traduce ahora en la pasión por la seguridad, por la supervivencia individual; el objetivo básico de la política viene a ser —en palabras de HOBBES— la «conservación del hombre entre la multitud» [22]; en otras palabras, la superación del miedo.

22. T. HOBBES, *Leviathan*, 252.

Este es el trasfondo conceptual de la política moderna: la problematicidad intrínseca del orden social, la antítesis individuo-sociedad como problema irresoluble desde los supuestos que se toman como punto de partida. Por este motivo, no resulta extraña la oscilación entre el individualismo posesivo, el *Besitzindividualismus* (MACPHERSON) del capitalismo y las diversas formas de colectivismo que aparecen en la era moderna. Su común denominador permite entenderlos no ya como ideologías contrapuestas sino como variantes políticas de la modernidad.

Otra manifestación política de la modernidad puede verse en la correspondencia entre una teoría sin supuestos, la *Voraussetzungslosigkeit* de la reflexión, y la explícita ausencia de supuestos para la acción social, tal como se pone de manifiesto, por ejemplo, en la praxis revolucionaria, en el rechazo de la significación política de la historia, o en la pretensión de construir las instituciones sociales con precisión científica. La aspiración de certeza se traduce así en la seguridad del cálculo político. Pero como sólo se conoce con seguridad lo que se ha producido, el científico de la política ha de basarse en modelos de comportamiento previsible y establecer un orden social mecánico. La libertad deviene con ello una cuestión problemática, al igual que la articulación de la ética con los imperativos del sistema social, sobre todo cuando se ha establecido que de la naturaleza no puede extraerse regla alguna de conducta. El deber queda entonces unilateralmente vinculado a la decisión del soberano, a la positividad del sistema jurídico, a la experiencia colectiva o a la administración estatal.

Hemos desentrañado uno de los aspectos que con mayor nitidez destacan a la modernidad sobre la filosofía anterior: la renuncia del hombre a entenderse a sí mismo como parte de la naturaleza. En el pensamiento clásico, la filosofía política giraba en torno a una noción finalista de la naturaleza; el hombre se sentía amparado por ella en su ser y en su obrar. La presencia de la naturaleza en el hombre no era entendida como una estructura de impulsos básicos —agresividad, miedo, interés...— que la razón habría de someter, sino un principio intrínseco que configuraba sus propias operaciones: este es el sentido del derecho natural clásico, entendido no como límite operativo sino como principio modulador interno. La razón tenía pues un sentido de unificación con lo otro, de desaparición de la autoconciencia (SPAEMANN). Con la pér-

dida del sentido teleológico de la naturaleza, tras la constitución de la imagen moderna del mundo —generalmente mecanicista—, conocer se hace sinónimo de dominar algo extraño y condición necesaria de la autoposición de un sujeto que pretende liberarse de toda clase de supuestos. La consideración de una naturaleza desprovista de fines inmanentes deja el camino libre a un dominio ilimitado del hombre sobre el mundo.

Cuando el hombre despoja a la naturaleza de finalidades propias, renuncia entonces a comprenderse como parte de la misma. Como hemos tenido ocasión de ver, esta es la actitud que subyace en la duda metódica cartesiana, pero también está presente en la consideración del hombre como un deseo ciego e ilimitado (HOBBES, FREUD) cuya modulación en orden a hacer posible la convivencia se entiende extrínseca y, por tanto, esencialmente represiva. Para aclarar la significacióncción política de este planteamiento, SPAEMANN[23] considera que tomar partido por el principio de realidad es lo que define la posición de las «derechas», mientras que hacerlo por el placer, la imaginación o la utopía es lo característico de las «izquierdas»; lo que ambas tienen en común, su nihilismo de fondo, es la ausencia de una idea de finalidad natural del hombre y de la sociedad. Por consiguiente, frente a la idea clásica de un orden natural, la pretensión de un sometimiento ilimitado de la naturaleza es propia de las ideologías políticas de la modernidad (más aún: fue MARX quien llevó esta pretensión burguesa a su plenitud). Pero hoy en día —advierte SPAEMANN— esta aspiración ha topado con su límite. De este choque es expresión máxima el surgimiento de la ecología como fenómeno característico de nuestra época. Hemos descubierto que el hombre tiene que comprenderse otra vez como parte de la naturaleza y a ésta como estructura finalista. El ecologismo no es, evidentemente, la solución a este problema, pero sí una llamada de atención sobre él.

2. *Dialéctica de la modernidad*

El desarrollo de las posibilidades abiertas por la modernidad

23. Cfr. R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie,* Klett, Stuttgart 1977, pp. VII ss.

revela su carácter dialéctico. Esta dialéctica se pone de manifiesto no solamente en su antagonismo conceptual razón-naturaleza, sino en su marcada ambivalencia. Entiendo aquí por dialéctica la remisión a su contrario que se produce cuando un principio es tomado unilateralmente, lo que supone que las expectativas originales se truncan en los resultados opuestos. Esto es lo que acontece cuando la razón, tomada de manera abstracta, se torna irracional, cuando la subjetividad emancipada de la naturaleza se disuelve en el mundo de condicionamientos que la cruzan o cuando la libertad sin finalidad se convierte en coartada de la conducta arbitraria y el dominio político. Ya NIETZSCHE descubrió en el racionalismo la fuerza endógena de la modernidad: «cualquiera que da empuje a la racionalidad también devuelve nuevas fuerzas al poder opuesto, misticismo y locura de todas clases» [24].

En su obra *Eclipse of Reason,* HORKHEIMER describía así esta polarización de la conciencia moderna: «como resultado final del proceso tenemos, por una parte, el Yo, el abstracto Ego hueco de toda sustancia, excepto de esta tentativa de transformar todo cuanto está en el cielo y en la tierra en un instrumento para su supervivencia, y del otro una naturaleza, también ella vaciada, degradada a pura materia, que debe ser dominada sin otro fin, salvo el ya apuntado de dominarla» [25]. La evolución de la filosofía contemporánea permite ser entendida a la luz de una oscilación entre ambos extremos a los que se considera irreductibles. Es otro aspecto más de esa dialéctica que conduce a una actitud de toma de partido entre el naturalismo y el subjetivismo, la convicción y la responsabilidad, el pragmatismo y la ideología. Tales alternativas revelan que el problema fundamental de la filosofía en la actualidad no consiste en la elaboración de nuevas alternativas ni en la adopción de sincretismo más originales, sino en la revisión de los dualismos que ha generado una formulación unilateral de la subjetividad.

Mostrar esta dialéctica de la modernidad ha sido uno de los objetivos de ADORNO en su crítica de la filosofía hegeliana, tomando como punto de partida su teoría de la abstracción, es decir, la relación cognoscitiva que resume la articulación moderna del hom-

24. F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht,* 1012.
25. M. HORKHEIMER, *Eclipse of Reason,* trad. it., Turin 1969, p. 87.

bre y el mundo. Si la abstracción equivale a reducir la pluralidad sensible a la identidad ideal del concepto, el ideal cognoscitivo de la modernidad es pura negación o, lo que es lo mismo, identidad de sujeto y objeto en beneficio de la subjetividad. La absoluta reflexividad exigida por el saber absoluto reduce al objeto a mero momento del despliegue de la subjetividad. Lo real pasa a serlo solamente en virtud de la relación que lo integra en la identidad del sujeto; sólo conoce un momento de sí. De manera que el resultado de este proceso de reducción y apropiación viene a ser la afirmación de la subjetividad como lo único absoluto y la consideración de lo real como lo subjetivamente disponible. Pero, a su vez, el sujeto, cuando conoce, no conoce nada nuevo. El carácter absoluto del yo aboca, por ello, a una patología de la subjetividad, ya sea bajo la forma de perplejidad o de irracionalidad [26].

Esta deriva equivale a las sombras que arroja una subjetividad afirmada a expensas del mundo. Se trata de una patología de la modernidad que no obedece a causas fortuitas, ni es producto de una desviación accidental. HEIDEGGER ha llamado la atención sobre esta continuidad dialéctica entre el subjetivismo moderno y la volatilización de la subjetividad en la filosofía contemporánea. Dicha continuidad se advierte cuando se tiene en cuenta que el hombre como ser racional no es menos sujeto que las colectividades que esta concepción ha configurado y ante las cuales el individuo se rinde y somete. En este desarrollo, la subjetividad ha aumentado su poder en la misma medida en que, por paradójico que resulte, el sujeto humano concreto ha sido disuelto en grupos, condicionamientos y determinismos. Es cierto, dice HEIDEGGER, que la modernidad ha impulsado el subjetivismo y el individualismo. Pero no es menos cierto que en ella lo individual se ha impuesto en forma de lo colectivo como en ninguna otra época de la historia.

26. «Lo que no encaja en el acto judicativo, queda estrangulado... Sin coerción el pensamiento no podría existir» (T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt 1982, p. 232). «El pensar objetivamente posee... la arbitrariedad de fin subjetivo extraño a la cosa: la olvida y ya con ello le hace esa violencia que posteriormente le ocurrirá en la praxis. El realismo incondicionado de la humanidad civilizada, que culmina en el fascismo, es un caso especial del delirio paranoico que despuebla la naturaleza y al final los pueblos mismos» (*Id.*, p. 173).

«Sólo cuando el hombre es esencialmente sujeto —concluye HEIDEGGER— existe la posibilidad de deslizarse hacia el abuso del subjetivismo en el sentido del individualismo. Mas también sólo allí donde el hombre *sigue siendo* sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y en favor de la comunidad como campo final de todo rendimiento y provecho»[27].

El problema de la subjetividad es una de las posibilidades hermenéuticas para comprender el tránsito de la filosofía moderna a la filosofía contemporánea. Desde tal punto de vista, BAUDRILLARD ha caracterizado a esta última como *la era de la muerte del sujeto* ya que, al haber quedado privado de toda escena, su autoposición produce el fin de la interioridad y la intimidad; es la pura exposición y transparencia frente a un mundo que le atraviesa sin obstáculos y le convierte en un centro de distribución para todas las redes de influencia[38]. La victoria del hombre sobre la naturaleza se convierte entonces en una victoria pírrica. La apoteosis de la subjetividad se transforma en una liberación que produce el vértigo del desarraigo definitivo. Por ello cabe hablar de un decurso del pensamiento contemporáneo en el que la subjetividad pierde progresivamente su función de fundamento en favor del «espíritu objetivado en la historia». En este proceso, los productos del espíritu humano ya no se explican desde el hombre, sino exactamente al revés. Como señala FOUCAULT, a partir del siglo XVIII, la subjetividad humana se torna problemática, desde el descubrimiento de tres dimensiones empíricas —la vida, el trabajo, el lenguaje— que atraviesan e intervienen en el hombre escapando de su control. En torno a esos nuevos núcleos se agrupan diversas escuelas filosóficas —el vitalismo, el historicismo, el marxismo, la hermenéutica...— cuyo fondo común estriba en la destitución del privilegio moderno de la razón en favor de estructuras determinantes. El hombre singular es un «campo» (Paul VEYNE) arbitrariamente desglosado por el humanismo, el punto de cruce hipotético de determinaciones colectivas.

El estructuralismo es hoy en día el ejemplo más palmario de

27. M. HEIDEGGER, *«La época de la imagen del mundo...»*, p. 82.
28. Cfr. J. BAUDRILLARD, *«El éxtasis de la comunicación»*, en H. FOSTER (ed.), *La condición postmoderna*, Kairós, Barcelona 1985, pp. 196-197.

una filosofía sin sujeto en el que una función deviene independiente de la subjetividad autorreflexiva. Contra la *Reflexionsphilosophie*, el estructuralismo sustituye el trascendentalismo de la conciencia por el del inconsciente, bajo la forma del discurso anónimo de las estructuras sociales, lingüísticas o simbólicas. La muerte del hombre consiste en la negación del sujeto tal y como lo había entendido la modernidad, es decir, como dispensador de sentido a la realidad. Y así, LÉVI-STRAUSS propone la disolución del sujeto en la estructura social y la reducción de la cultura a naturaleza, LACAN la disolución del yo en un inconsciente articulado lingüísticamente, ALTHUSSER trata de eliminar los elementos humanistas del marxismo —«reducir a cenizas el mito filosófico del hombre»— a fin de elaborar una doctrina científica y FOUCAULT habla del hombre como un invento reciente, cuyo final anuncian las nuevas modalidades del saber.

La antropología estructural de LÉVI-STRAUS parte de la base de que la exclusión del sujeto, como árbitro que inspecciona y juzga desde fuera, es una necesidad de orden metodológico para las ciencias humanas. Para hacer trasparente lo real al hombre, hay que disolver a éste en la trama objetiva, material, de la naturaleza. Se trata, pues, de «resolver lo humano en lo no-humano», «reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de las condiciones físico-químicas» [29]. El hombre resulta ser el gran ausente de las ciencias humanas, una «cosa entre cosas» [30], un «huésped presente en nuestros debates sin haber sido invitado» [31]. Donde la modernidad había puesto la reflexión de la conciencia, encontramos ahora un inconsciente estructural que pertenece al orden de la naturaleza: el lenguaje, racionalidad sin sujeto, totalización no reflexiva, es «una razón humana que tiene sus razones que el hombre no conoce» [32]. Se ha cerrado el círculo: el hombre ya no existe pero, precisamente por ello, saber es nuevamente posible.

Así pues, no tiene sentido tratar de proteger la identidad per-

29. C. LÉVI-STRAUS, *El pensamiento salvaje*, FCE, México 1964, pp. 357-358.
30. C. LÉVI-STRAUSS, *Le cruit et le vit*, Paris 1964, p. 18.
31. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie Struturale*, Plon, Paris 1958, p. 91.
32. *El pensamiento salvaje*..., p. 365.

sonal en un mundo estructurado de tal manera que no le corresponde al hombre elegir. Como dice LÉVI-STRAUSS en polémica con SARTRE, el existencialismo es «el último refugio de un humanismo trascendental para hacernos recuperar la ilusión de la libertad» [33].

Un planteamiento similar y en estrecha dependencia con el estructuralismo de LÉVI-STRAUSS se encuentra en el estructuralismo psicoanalítico de JACQUES LACAN. Entre los presupuestos de esta modalidad del psicoanálisis se encuentra la pretensión de superar la dicotomía sujeto-objeto en el deseo. No existen objetos deseables, no hay más que sujetos que desean, objetos relativos al deseo. Pero, simultáneamente, hay que extirpar de nosotros el yo, ese «quiste imaginario», ya que el inconsciente —verdadero núcleo de la subjetividad— está estructurado como un lenguaje cuyo funcionamiento tiene lugar sin la intervención del sujeto consciente. «Soy donde no pienso» [34]. LACAN invierte así la fórmula cartesiana tratando de desvelar el espejismo de una subjetividad autoconsciente como fundamento del saber.

Michel FOUCAULT, a quien se debe la versión más antimoderna del pensamiento estructuralista, toma como punto de partida la prefiguración de una muerte del hombre que habían realizado el psicoanálisis y la etnología, al diluir la subjetividad en un campo de impulsos y relativizar el humanismo de la civilización occidental. «El hombre ha muerto» quiere decir que al hombre no le cabe sino aceptar la trágica finitud de su existencia, porque «nada en el hombre —ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos» [35].

En *La arqueología del saber* es dónde cabe encontrar la más ajustada expresión de un antidiscurso del método cartesiano. Aquí se aventura la hipótesis de que el hombre no es el problema más antiguo o más constante que se le haya planteado al ser humano, sino que se trata de «una invención reciente» [36]. El análisis «arqueológico» trata de mostrar que el hombre —como concepto filo-

33. *Id.*, p. 380.
34. J. LACAN, *Escritos I*, Siglo XXI, México 1972, p. 202.
35. M. FOUCAULT, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid 1978, p. 19.
36. Cfr. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard 1966, p. 397.

sófico central, es decir, como subjetividad autoconsciente— es un concepto creado por la modernidad, una criatura con menos de doscientos años y en trance de desaparecer. KANT despertó del «sueño dogmático» para introducirse en un «sueño antropológico». Sólo NIETZSCHE advirtió la profunda conexión entre ambas ilusiones, al encontrar el punto en que Dios y el hombre se pertenecen el uno al otro, en que la muerte del uno es sinónimo de la inminente separación del otro. «A todos aquellos que quieren aún hablar del hombre, de su reino y de su liberación, a todos los que aún plantean cuestiones sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos los que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos los que, a la inversa, reconducen todo conocimiento a las verdades sobre el hombre mismo, a todos los que rehusan formalizar sin antropologizar, que se niegan a mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar inmediatamente que es el hombre quien piensa, a todas esas formas de reflexión torcidas y deformadas, sólo cabe oponer una risa filosófica... es decir, en cierto modo, silenciosa»[37].

La antropologización es, por consiguiente, el gran peligro del saber. Por eso, la filosofía hoy ha de pensar en el vacío del hombre desaparecido. Habría que escribir, pues, una historia sin sujeto ni fines, liberada de las referencias antropológicas, y en la cual el hombre pase a ser un efecto de la red de relaciones que lo constituyen. La historia no puede ser entendida como un proceso centrado en el progreso humano; en ella no hay autores sino acontecimientos estructurales.

FOUCAULT, ha centrado su análisis en la constitución del hombre como objeto de las ciencias humanas y en la historicidad de determinadas formas de autoconciencia. Pero la configuración del hombre como objeto científico o la tematización de la subjetividad no equivalen a la constitución ontológica del hombre, del mismo modo que la desfiguración antropológica de la realidad no se salva con la muerte del hombre. La afirmación de que no hay nada en el ser humano que lo haga merecedor de ser reconocido indica que nos hallamos frente a un discurso potencialmente totalitario. Este no rectifica en nada el subjetivismo, ni recupera una objetividad per-

37. *Id.*, pp. 353-356.

dida; tan sólo sirve al hundimiento de la subjetividad en el nihilismo, como si los desvaríos de la conciencia hubieran de ser corregidos mediante su liquidación. El pensamiento de FOUCAULT es un caso extremo de esa renuncia a los relatos globales (LYOTARD), las construcciones sistemáticas y la universalidad, que caracteriza a buena parte de la filosofía contemporánea. En el campo social esta tendencia discurre paralela con una actitud de reserva ante la validez de las construcciones sociales. Esta reserva no sería reprochable si no fuera porque va acompañada de una renuncia a la fundamentación de aquellos principios que, con mayor o menor fortuna, han servido de asiento al humanismo europeo tradicional: la dignidad de la persona, los derechos humanos, la iniciativa, la participación y la solidaridad. La carencia de este «metarrelato» confirma el diagnóstico de ADORNO y HORKHEIMER en su *Dialektik der Aufklärung:* «la Ilustración, en el sentido más amplio del pensamiento en continuo avance, siempre tuvo como finalidad quitar el miedo a los hombres y hacerlos dueños. Pero toda la tierra iluminada brilla con la señal de una triunfante desventura» [38].

3. *Aporías de la postmodernidad*

La filosofía en la actualidad ha sentido vivamente la crisis de la filosofía moderna, el agotamiento de su impulso inicial y la clausura de sus posibilidades. Hemos seguido este desarrollo a través de una de sus claves interpretativas y debemos concluirlo con el examen de aquellas doctrinas que se engloban bajo el nombre de «postmodernidad». La escasa perspectiva histórica obliga a la reducción del campo de análisis a los planteamientos de fondo, prescindiendo de aquellos aspectos parciales cuya vigencia en la historia de la filosofía venidera no es posible predecir.

La filosofía de la postmodernidad parece ser algo más que la toma de conciencia de la crisis del pensamiento moderno. El análisis de dicha crisis no tiene como consecuencia una rectificación —cuya necesidad me parece fuera de toda duda— sino una autén-

38. M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt 1969, p. 11.

tica despedida de la modernidad. No solamente el enfoque y las soluciones característicos de la filosofía moderna sino también los problemas y sus aspiraciones se han derrumbado y han pasado a formar parte del conjunto de causas perdidas originadas por una locura de la razón. Lo que la postmodernidad reprocha a la etapa precedente no es haber equivocado las soluciones, sino una ilusoria definición de los problemas. Cabe decir, por ello, que la crisis incide también sobre la filosofía y la propia razón, más allá de la polémica habitual entre modelos, sistemas o escuelas de pensamiento. En este sentido, la postmodernidad ha radicalizado la crisis de la razón. La filosofía ha perdido «la esperanza de la totalidad» (ADORNO). Si las totalidades ofrecidas por la modernidad han resultado equivocadas, ahora ya no se ofrece una nueva síntesis sino que se decreta el sincretismo de la razón, la fragmentación del mundo de la vida, la desconexión entre los diversos saberes y dominios científicos, la imposibilidad de justificar la acción y establecer la legitimidad política.

La descomposición de la filosofía moderna se ha hecho patente en la oscilación de una subjetividad a la deriva que, o se afirma a sí misma como negación de lo distinto de sí, o se inmola en beneficio de una totalidad objetiva. La postmodernidad trata de escapar de esta disyuntiva: hay que pensar sin un punto de partida ni un punto final absolutos, conseguir que el juego sustituya al sentido. Este es, a grandes rasgos, el planteamiento de autores como LYOTARD, FOUCAULT, DELEUZE o DERRIDA. El postestructuralismo aparece como una revuelta contra la racionalidad desde los márgenes, lo fortuito, la diferencia y la dispersión. Frente a la filosofía moderna de la representación que pretende establecer una identidad entre el sujeto y el objeto, entre la realidad y el concepto, que trata de reducir la multiplicidad a la identidad racional, habría que pensar la diferencia en sí misma, lo que no se puede reducir, ordenar, jerarquizar, re-presentar. En palabras de DERRIDA, se trata de *desconstruir* el discurso absoluto de HEGEL. «Para HEGEL, el asunto del pensar es el pensamiento en tanto que concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar es, en términos provisionales, la diferencia en tanto que diferencia» [39]. Para evitar el asalto

39. J. DERRIDA, *«Identidad y diferencia»*, en *Teoría de conjunto,* Barral, Barcelona, p. 27.

dialéctico a la contradicción hay que pensar desde lo no idéntico y no asimilable, mediante conceptos que no se dejen atrapar por el sistema, que estén en los *márgenes,* en el *entre,* de modo que la diferencia quede sin resolverse en ninguna identidad sintética. La ontología se reduce así a semiótica y pragmática: no existen elementos, sino trazas, tejidos, remisiones significativas. De manera similar propone FOUCAULT «no resolver el discurso en un juego de significaciones previas; no imaginar que el mundo nos ofrece una faz que nosotros sólo tendríamos que descifrar; el mundo no es cómplice de nuestro pensamiento; no hay una providencia prediscursiva que lo disponga a nuestro favor. Es preciso concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos y es en esta práctica donde los fenómenos del discurso hallan su principio de regularidad» [40]. Para FOUCAULT, el mundo es el mundo para nosotros, configurado por el discurso. No hay una realidad en sí, sino sólo «objetos de discurso». Fuera de su significación discursiva, los seres no son nada.

Pienso que el planteamiento postestructuralista, si tenemos en cuenta los términos del problema que venimos analizando, constituye una solución insatisfactoria, o más bien, una *disolución* del problema. Por lo que se refiere a la reivindicación de la diferencia y la no-identidad, cabe señalar que no se evita con ello la remisión dialéctica. Todos los elementos que DERRIDA sitúa frente a los que habrían de conducir a un proceso dialéctico y, por tanto, a la síntesis final, son pura negatividad (desorden, margen, diferencia...) y remiten necesariamente a lo negado, ya que se definen exclusivamente por su relación de oposición o negación de su contrario. No es posible desmontar el engranaje dialéctico manteniéndose en el momento de la unilateralidad. Lo que pretende pasar por una *desconstrucción* del sistema hegeliano resulta ser la detención de la dialéctica en su primer momento: el de la posición abstracta, inmediata y particular. Pero el gran acierto de HEGEL fue haber comprendido la férrea necesidad que vincula los momentos del proceso dialéctico cuando se parte de los supuestos ontológicos que el sistema idealista y el postestructuralismo comparten. En este sentido, la postmodernidad no añadiría novedades significativas; más bien

40. F. FOUCAULT, *L'orde du discours,* Gallimard, París 1971, p. 55.

podría entenderse como una reedición de la modernidad, un sincretismo o una extrapolación parcial de alguno de sus rasgos característicos.

Por otra parte, la absolutización del discurso sobre el mundo, la negación de una significación originaria de lo real, no constituye más que una modalidad provocativa del subjetivismo racionalista. Y en esta misma medida, el planteamiento de FOUCAULT representa un síntoma de la descomposición de la modernidad más que un nuevo modo de pensar. Por esta razón se encuentra sometido a la misma dialéctica. Ha pasado a ser ya un tópico de la filosofía contemporánea la afirmación de que en el dominio de la naturaleza está incluido el dominio del hombre. La renuncia a la idea de saber, justificada por el desencanto frente a los grandes sistemas, no ha conducido a nuevos intentos sino a una deserción esteticista. Pero en este proceso el poder de la subjetividad sobre la realidad se ha ampliado notablemente. Cuando el conocimiento se entiende como una imposición y la subjetividad prohibe cualquier reconocimiento, entonces el relativismo antiautoritario no se distingue ya, paradójicamente, del autoritarismo.

Si algo parece indicar el curso seguido por la filosofía moderna es que la especificidad humana no surge y se mantiene sino en conexión con lo real, que «no hay experiencia de sí mismo sin contexto mundano» (MILLÁN PUELLES). Lo que PLESSNER ha llamado «la posición excéntrica del hombre» apunta a una sustitución del esquema moderno de articulación conciencia-mundo que permite superar lo que aquí he denominado aporía de la postmodernidad. Porque —en palabras de HEIDEGGER— «el ser de lo existente no consiste en que, llevado como lo objetivo ante los hombres, se coloque en su esfera de saber y disposición y solamente así sea existente» [41]. Para que el carácter *mundano* de la conciencia no sea entendido, como su disolución y, por otra parte, su trascendencia respecto de las cosas no impida su objetivación, la filosofía debe plantearse de nuevo qué significa *saber*. Si el desmoronamiento de la modernidad significa de hecho una renuncia al saber, entonces la filosofía en nuestra situación está llamada a ser

41. M. HEIDEGGER, *«La época de la imagen del mundo...»*, p. 80.

un foco de resistencia frente a tal abandono: sus pretensiones de universalidad no pueden entenderse como algo ilusorio o ilegítimo. Como ya advirtió HUSSERL, el núcleo de la crisis de las ciencias europeas lo constituye la renuncia, directa o implícita, al conocimiento de lo real [42]. La verdad es el enlace legítimo de la conciencia y el mundo. Pero la verdad tiene mucho que ver con un estar-más-allá: algo que sólo se alcanza desde la convicción de que el fundamento comienza donde termina nuestra soberanía sobre el mundo, en los confines de lo disponible, del dominio, la manipulación y la utilidad. Una región que permanece oculta para el interés y sólo se desvela en la admiración.



42. Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischer Wissenschafter und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana, VIII, M. Nijhoff, La Haya 1962, pp. 10-11.